علم المنطق لهيجل

بقلم : الأستاذ إمام عبد الفتاح إمام

منذ أن بدأت سفينة الفلسفة رحلتها كانت مشكلة الأضداد هى التى دفعتها الى السير فقيل ان «الدهشة» أو «التعجب» ـ مما فى الكون من أضداد ـ هى بداية التفلسف ، وانشغلت الفلسفة بعد ذلك بدراسة هذه المشكلة وان تشكلت فى صور شتى ، فكنت تلتقى بها فى صورة « الواحد والكثير » أو « الحس والعقل » أو « الظاهر والحقيقة » أو « الفكر والوجود » أو « الذات والموضوع » أو « المادة والروح » ... الخ . كما كانت تدمج أحيانا أخرى فى فكرة واحدة فتصبح تفسير ما فى الكون من « ثنائية » ؟ وكان السؤال الملح هو : هل هذه الأضداد أشلاء متناثرة لا يربطها خيط واحد ولا يجتمع فيها شلو مع شلو آخر ، أم أن هناك علاقة تربط بينها وان استعصى علينا كشفها ..؟ لا بد بالضرورة أن يكون بينها رابطة لأنها لا توجد فى فراغ وانما فى وسط معين هو الذى يمسك بها جميعا . خذ الانسان مثلا تجده مركباً من عقل وجسد ، فكر وعاطفة ، مادة وروح ... الخ . لكنه فى نفس الوقت « انسان واحد » يحتويها ويوحد بينها . والكون على ما فيه من عناصر متضادة هو أيضا كون واحد يشملها جميعا . هناك اذن رابطة تجمع بين المتناقضات ولكن المشكلة تكمن فى نوع هذه الرابطة من ناحية ، وكيفية الكشف عنها من ناحية أخرى .

ومن الفلاسفة الذين عاشوا هذه المشكلة حتى قبل أن يفلسفوها : الفيلسوف الالمانى « جورج فلهلم فردريش هيجل «فهو يولد (١٧٧٠) وعصر التنوير الموغل فى الايمان بالعقل على وشك الأفول ، وعصر الرومانتيكية الموغلة فى العاطفة والخيال بادىء فى البزوغ ـ وهو يتأثر بهما معا، وهو يواصل السير فى الطريق الكانتى بجفافه العقلى وهو أيضا يصادق الشاعر الالمانى المرهف «هلدرلين» ويتأثر بهما معا؛ وهو شغوف بالديانة الشعبية عند اليونان، وهو كذلك يدرس اللاهوت المسيحى الرسمى فى معهد « توبنجن » ويتأثر بهما معا . وهو يعيش فى مجتمع اقطاعى تسوده رجعية النبلاء الذين يعتصرون الطبقة الوسطى اعتصارا ، لكنه يعيش أيضا مع رياح الثورة

الفرنسية التى تهب عاتية منادية بتحرير الانسان وانطلاقه ـ وهو يتأثر بهما معا • حتى مزاجه وأخلاقه وشخصيته كانت هى الأخرى أوشاجا متناقضة ؛ فهو صاحب أسلوب معقد وأفكار بالغة العمق لكنه عيبى لا يجيد الخطابة والكلام وهو يقرأ الآداب الكلاسيكية ويغرم بها ولكنه لا يمل من قراءة الكتب الرخيصة التى ظل «شوبنهور» يعايره بها طوال حياته ! وهو منظم دقيق يكتب تلخيصات لكل ما يقرأ ويرتبها ترتيبا أبجديا ، ولكن سلوكه فى نفس الوقت « •• كان بوهيميا، وهو سلوك لم يكن يتفق فى بعض الأحيان مع تقاليد المعهد الدينى •• » كما يقول أحد رفاقه فى هذا المعهد • وهو داعية الى الأخلاق وترابط الأسرة ، وهو فى الوقت ذاته ينجب ابنا غير شرعى من بغى فى يينا • وهو فيلسوف المسيحية المدافع عنها ، وهو ألد أعدائها كما يقول بعض المسيحيين أنفسهم؛ وهو فيلسوف مثالى لكنه أيضا فيلسوف واقعى ، وهو يبلغ الذروة فىالتجريد لكنه لا ينفصل قط عن الواقع العينى الحى فى تدفقه المتدارك • حتى آثار فلسفته تجدها هى الأخرى تعمل فى اتجاهات متباينة أشد ما يكون التباين : فالماركسية تيار هيجلى وكذلك البروتستانتية المتجررة • وهو الفيلسوف الذى أثر فى الوجودية والبرجماتية والوضعية المنطقية، والواقعية الجديدة والمثالية والمادية فى وقت واحد ! بل لم يقتصر نسيج المتناقضات عند هذا الحد وانما تعداه الى الباحثين أنفسهم الذينعكفوا على دراسة فلسفته فاختلفوا فى تقديرهم لمذهبه اختلافا واسع المدى ، حتى أن واحدا منهم ـ هو وليم ولاس ـ يشبه اختلافهم باختلاف المفسرين فى شرحهم للكتاب المقدس ! •

شقيقته تروى البداية ••

لا نعرف عن حياته فى مسقط رأسه ـ شتوتجارت ـ الا النزر اليسير مما روته شقيقته أو رواه هو عن نفسه فى مذكراته التى بدأ فى تدوينها وهو فى الرابعة عشرة ؛ وقد كتبت شقيقته قبيل انتحارها بقليل رسالة الى أرملته بتاريخ ٧ يناير ١٨٣٢ ، روت فيها طرفا منحياته فى هذه المدينة : « سوف أخبرك بما تستطيع ذاكرتى أن تعيه من طفولة أخى : حين كان فى الثالثة من عمره أرسله والده الى المدرسة الالمانية ، ولما بلغ الخامسة بعث به الى المدرسة اللاتينية ، وكان يعرف قبل التحاقه بهذه المدرسة جانبا من قواعد اللغة اللاتينية تعلمه من أمنا العزيزة التى كانت على جانب كبير من الثقافة فكان لها من ثم أثر قوى على دراسته الأولى ، وكان هيجل يحصل على جائزة كل عام فى جميع مراحل الدراسة فى هذه المدرسة ، لانه كان دائما من الطلبة الخمس الأول ، ومنذ أن بلغ العاشرة حتى الثامنة عشرة كان ترتيبه الأول دائما فى المدرسة الثانوية ، وفى سن الثامنة أهداه أستاذه « ليفلر Löffler » ـ الذى كان يحبه كثيرا وقد أسهم مساهمة فعالة فى تربيته ـ مسرحيات شكسبير الدرامية مترجمة بقلم « ايشنبرج Eschenburg » قائلا : « انك لن تفهمها الآن ياصغيرى ، لكنك سرعان ماتتعلم كيف تفهمها •• » وهكذا لاحظ هذا الأستاذ ما يكمن فى هذا الطفل من عبقرية ، وما زلت أذكر جيدا أن أول ما قرأه هيجل من هذه المسرحيات كان «زوجات وندسور المرحات ••»

وكان كلما تحسنت صحته طالع فى كتب الدراما الاغريقية التى كانت أحب القراءات لديه ، كما كان يقرأ كذلك فى علم النبات، وفى

خلال السنوات الأخيرة فى المدرسة الثانوية كان علم الطبيعة هو العلم المفضل عنده .. »

من هذه الرسالة يتضح لنا أن هيجل كان أثناء دراسته فى شتوتجارت تلميذا مجدا نموذجيا بين أقرانه وان كان يروى أنه من حيث الخطابة كان متخلفا فلم يكن على حد تعبير أساتذته خطيبا مفوها . وقد بقى لنا الى جانب رسالة شقيقته يومياته التى كتبها فيما بين ١٧٨٥ - ١٧٨٧ وقد نشرها روزنكرانتس فى كتاب بعنوان « حياة هيجل » ثم أعاد نشرها « هوفميستر » . وهى سلسلة من الملاحظات يسرد فيها خواطره عن قراءاته فى هذه المرحلة ، وهى تكشف لنا بصفة خاصة عن عنايته بالدراسات اليونانية الكلاسيكية والآداب اللاتينية التى تأثر بها تأثرا كبيرا حتى أن من الباحثين من يرى « أن فساد أسلوبه جاء من تأثره باللغة اللاتينية التى عودته كتابة الجمل المطولة واستخدام عبارات غريبة غير مألوفة ...»

وفى ٥ يوليو عام ١٧٨٥ يسجل هيجل فى هذه اليوميات أنه اشترى من مكتبة أستاذه « ليفلر » بعد وفاته اثنى عشر كتابا فى الآداب اليونانية واللاتينية . وفى الأيام التالية يسجل أنه قام بنزهة مع الأستاذ « كلس Cless » : « قرأنا فى فيدون لمندلسون ، ودرسنا شخصية سقراط ... وتعرفنا على المردة الثلاثة الذين عملوا على اعدام سقراط أمام مجلس الشيوخ الجبان والدهماء المسعورة » . ويسجل روزنكرانس « أن هيجل قام فى سن السادسة عشرة بترجمة كاملة عن اليونانية ظلت موجودة حتى عام ١٨٤٤ لكتاب « لونجينوس Longinus » « فى الجلال » . وكان يميل ميلا طبيعيا الى اليونان أكثر من ميله للرومان ، ولهذا السبب أجهد نفسه فى قراءة الرومان والأدب اللاتينى حتى لا يرتد الى الوراء . وكانت قراءاته الغزيرة فى هذا المضمار هى التى جعلت أسلوبه اللاتينى عاليا الى حد ما فاستخدم جملا نادرة وعبارات غير مألوفة .

وفى هذه السنة أيضا درس « الالياذة » و « شيشرون » و « يوربيدس » . وشرع فى ٥ ابريل عام ١٧٨٦ فى ترجمة « متن الاخلاق » لابكتيتوس ، وأجزاء كبيرة من ثيوكيديدس ، وفى ربيع عام ١٧٨٨ درس « الأخلاق » لأرسطو، وفى صيف العام نفسه درس للشاعر اليونانى سوفكليس « أوديب فى كولونا » . ولقد واصل قراءة سوفكليس عدة سنوات بلا انقطاع وترجم بعض مسرحياته الى اللغة الالمانية . كما تظهرنا الترجمات التى ما زالت موجودة أنه كان يهتم اهتماما خاصا بمسرحية « انتيجونا » التى تصور فى رأيه جمال الروح الاغريقى وعمقها تصويرا كاملا ، ولقد ظل متحمسا طوال حياته لما فى هذه المسرحية من جمال ولمسات أخلاقية .

هيجل فى توبنجن ...

ذلك كله يعطينا صورة واضحة لهيجل قبل التحاقه بمعهد توبنجن وهو معهد دينى لتخريج القساوسة الانجليين تخرج فيه عدد كبير ممن كان لهم شأن فى الحياة الاكاديمية الالمانية من أمثال « ف. نيتامر » و « هـ. بولس » الذين أصبحا فى آخر حياتهما أصدقاء لهيجل .

جاء هيجل الى توبنجن فى أكتوبر ١٧٨٨ وهو يحمل أساسا عميقا فى الدراسات الكلاسيكية ، متفوقاً فى اللغتين اللاتينية واليونانية ، وعلى وعى بالأدب الالمانى ، فضلا عن أن ثقافته العلمية كانت جيدة بالنسبة لعصره . كما كان اجتماعيا يحب الشراب مع رفاقه من الطلاب وان كان صديقه

المفضل هو « هلدرلين » الذى اشترك معه فى حب اليونان والشعر والفلسفة كما كان أيضا صديقا «لشلنج» ـ الذى كان يصغرهما بخمسة أعوام.

وكان معهم فى هذا العهد زميل آخر هو « لوتفين Leutwin » الذى نشر عام ١٨٣٩ أى بعد وفاة هيجل بثمانية أعوام بعض ذكرياته عن هيجل أيام أن كان طالبا فى هذا المعهد كتب فيها يقول : « .. لقد جعله المرح والسرور والتسلية فى بعض الحانات رفيقا محبوبا ، غير أن هناك شيئا يجب ألا ينسى وهو أن سلوكه كان الى حد ما بوهيميا ، وهو سلوك لم يكن يتفق فى بعض الأحيان مع تقاليد المعهد الدينى » .. ويروى عنه أيضا أنه « .. كان ينفعل بقوة اذا ما سبقه طالب آخر أو تفوق عليه زميل ، ولقد تملكه الغضب ذات مرة حين هبط ترتيبه فى الفصل الى الرابع بدلا من الثالث.. » ويقول لوتفين أيضا : « لم تكن الميتافيزيقا تشغل بال هيجل على الاقل فى السنوات الاربع التى عرفته فيهما ... انما كان مثله الاعلى هو «روسو» بمؤلفاته «اميل» و « العقد الاجتماعى » و «الاعترافات» وهى المؤلفات التى لم يمل هيجل قراءتها . فقد كان يظن أن استمرار المطالعة فيهما يحرره من كثير من الاحكام المبتسرة ، أو على حد تعبيره : « يحررنى من الأصفاد والاغلال .. » أما أفكاره التى ظهرت بعد ذلك فقد حصلها بعد تخرجه من المعهد لانه فى هذا الوقت لم يكن قد اندمج مع كانت بصفة جدية » .. وعلى الرغم من أن معهد توبنجن كان يقع فى مكان رائع على ضفاف نهر النيكر Nekar تحيط به حدائق واسعة نسقتها يد الطبيعة كما يحلو لها الا أنه كان عليه أن يقضى فى هذا المعهد خمس سنوات يخضع فيها لنظام قاس عنيف .

ولا يبدو أن اللاهوتى الشاب احتفظ بذكريات جميلة من الحياة التى قضاها هناك . فقد كتب فى هذا الوقت يقول : « طالما أنه لم يشغل كرسى الفلسفة فى معهد توبنجن شخص مثل راينهولد أو فشته فلن يخرج منه شىء طيب ، ولن يكون ثمة اخلاص للمذاهب القديمة .. » . وفى رسالة بعث بها الى شلنج عام ١٧٩٥ نقد نظام المعهد بشكل أعنف : « ما ذكرته لى عن التيار اللاهوتى الكانتى وعن فلسفة توبنجن ليس فيه ما يدهش .. لو أن هذه الطائفة ألمت بطرف من من العقائد المخالفة اذن لتغير حالها ، لكن المرء منهم يكتفى بأن يقول لنفسه قبل أن ينام : أجل، تلك عقيدتى وهى صادقة فعلا ثم يضع رأسه على الوسادة وينام .. فاذا ما استيقظ فى صبيحة اليوم التالى تناول القهوة ثم انخرط فى العمل مع الآخرين وكأن شيئا لم يكن.. أولئك اللاهوتيون الذين يأخذون المسائل المهلهلة على أنها أمور صلبة يقيمون فوقها معابدهم القوطية .. » .

العمل فى برن ..

تخرج هيجل فى معهد توبنجن عام ١٧٩٣ ولم يبد ميلا لممارسة مهنة القسيس فقد كانت تلح عليه الرغبة فى دراسة الفلسفة والآداب اليونانية فقضى بعض الوقت بين أهله ثم قبل أن يعمل مدرسا خصوصيا فى مدينة «برن» عاصمة الاتحاد السويسرى » فى بيت من بيوت الأشراف هو بيت « آل شتيجر » وظل يدرس لصبى وفتاتين حتى عام ١٧٩٦ فقضى ثلاث سنوات حرا طليقا يقرأ ما يشاء فقرأ « ادوارد جيبون » و «مونتسكو» وواصل قراءة الآداب الكلاسيكية القديمة . وهنا فى « برن » توافر على قراءة كانت بامعان شديد لا سيما ما كتبه فى الأخلاق

والدين خصوصا وأنه تخرج فى نفس السنة التى أصدر فيها الفيلسوف النقدى كتابه « الدين فى حدود العقل » وهو كتاب أحدث ضجة كبرى فى ألمانيا حتى اضطر كانت الى الاعتذار للسلطات الرسمية والتعهد للملك فردريك وليم « بعدم العودة الى الكتابة فى مسائل الدين .. » . وتشير كتابات هيجل المبكرة الى أنه درس كانت بمجهوده الخاص بعد أن أتم دراسته الرسمية فى المعهد . أما « نقد العقل الخالص » الذى صدر وهيجل فى الحادية عشرة فأغلب الظن أن فيلسوفنا لم يقرأه الا بعد ذلك بفترة طويلة .

وفى برن وقع هيجل أسيرا لكانت وللعقليين من فلاسفة القرن الثامن عشر ، وكتب وهو تحت تأثيرهم مقالات ظلت بلا نشر حتى نشرها «نول» عام ١٩٠٧ منها « وضعية الديانة المسيحية » و « حياة يسوع » ، وقد هاجم فى هذه المقالات الكنيسة بعنف مفسراً الأسباب التى حولت الديانة المسيحية الى ديانة تثقل ظهرها بالسنن والشرائع حتى غدت ديانة حزينة معتمة اذا ما قورنت بديانة اليونان الأقدمين » . فالأعياد الشعبية عند اليونان كانت كلها أعيادا دينية .. وكل شىء فيها حتى الافراط فى الشراب ـ مقدس عند بعض الآلهة ... أما معظم أعيادنا العامة فإن الفرد يتقدم للمشاركة فى القربان المقدس فى ثياب الحداد ذليلا مكسور الخاطر.. بينما الاغريق بما حبتهم الطبيعة من مواهب يضعون أكاليل الزهور ويرتدون ملابس زاهية الالوان .. » . وهو يقارن بين سقراط والسيد المسيح فيقول مفضلا الفيلسوف الأثينى : «بالطبع لم يسمع انسان قط أن سقراط ألقى عظاته من منصة الخطابة أو من فوق الجبل ، وكيف كان يمكن لسقراط أن يلقى عظات فى بلاد اليونان..؟ انه لم يكن يستهدف الا تنوير الأذهان فحسب ولهذا لم يكن عدد أصدقائه محددا : ربما كانوا ثلاثة عشر صديقاً أو أربعة عشر لكنه كان يرحب ببقية الناس كأصدقائه سواء بسواء .. فلم يكن رئيسا عليهم يستمدون منه الحكمة كما يستمد أعضاء الجسد من الرأس عصارة الحياة ... ولم يفكر أن ينظم لنفسه جماعة من الاتباع تكون له حرس شرف : بزى واحد وتدريب واحد وشعار واحد ، جماعة ذات روح واحدة تحمل اسمه الى الأبد ، بل كان كل تلميذ من تلاميذه هو نفسه أستاذا.. وكثيرون منهم أنشأوا مدارس خاصة ينشرون فيها تعاليمهم ، وكثيرون غيرهم كانوا قوادا عظاماً وساسة وأبطالا من كل ضرب .. ولم يدع لواحد منهم مبررا أن يسأل: كيف، كيف ..؟ أليس هذا ابن « سفرونيسكس ؟ أنى له كل هذه الحكمة التى يتجرأ ويعلمنا اياها ..؟ ولم يحاول قط أن يضايق أحدا أو أن يفاخر بما له من أهمية أو أن يستخدم عبارات رنانة غامضة من ذلك النوع الذى لا يؤثر الا فى الجهلاء والسذج .. » .

هيجل فى يينا ..

ظل هيجل يعمل فى فرانكفورت حتى توفى والده عام ١٧٩٩ فورث ما يقرب من ثلثمائة جنيه فظن نفسه ذا يسار وكتب الى شلنج ـ وكان أستاذا بجامعة يينا منذ ١٧٩٨ ـ يستفتيه فى المكان الذى يستطيع أن يروح فيه الانسان عن النفس! لكن تطلعه الى المنصب الجامعى كان شديدا ومدينة يينا تغريه ففيها « موجة الآداب » على حد تعبيره وهى مركز الحياة العقلية الالمانية بأسرها : فهى تضم جوته وشيلر وفشته وشلنج وكذلك الشعراء الرومانتيكيين بحماسهم الجارف ، فليس الى مقاومتها من سبيل ..

وصل هيجل الى يينا فى يناير عام ١٨٠١ وعادت صداقته القديمة مع شلنج وسرعان ماقرر الاثنان اصدار جريدة فلسفية ، كتب فيها هيجل خمس مقالات وظلت تعمل حتى توقفت عن الصدور عام ١٨٠٣ حين غادر شلنج يينا • وكان أول ما نشره فى هذه المدينة كتيب صغير يزيد قليلا عن مائة صفحة عنوانه اذا ما ترجم كاملا : « الفرق بين مذهبى فشته وشلنج وعلاقة ذلك باسهامات راينهولد فى الكشف عن وضع الفلسفة فى بداية القرن التاسع عشر ، بقلم جورج فلهلم هيجل دكتور فى الحكمة الدنيوية » • ولكى يكون له الحق فى القاء محاضرات بجامعة يينا كان عليه أن يكتب بحثا باللغة اللاتينية فكتبه فى أغسطس عام ١٨٠١ « بحث فلسفى فى مدار الكواكب » فظفر بحق التدريس وتابع محاضراته نفر ضئيل جدا من الطلاب لايزيد عن أحد عشر طالبا •

أما العمل الرئيسى فى هذه الفترة التى اعتبرها بعض الباحثين من أخطر فترات حياته فهو كتابه « ظاهريات الروح » الذى أتمه فى الليلة السابقة لمعركة يينا (١٣ أكتوبر ١٨٠٦) • وكان هذا الكتاب بمثابة الانفصال الروحى بينه وبين شلنج فقد بدأ هيجل يشق طريقا خاصا فى الفلسفة • وموضوع الكتاب هو كيف يرتفع الوعى من المراتب الدنيا الى المراتب العليا حتى يصبح هو والمطلق شيئا واحدا • وكان مركز هيجل لايزال مزعزعا فى « يينا » حتى جاء الاحتلال الفرنسى فاضطر الى الاختفاء فى منزل أحد تلاميذه الى أن تنتهى هذه الحملة • وفى ٥ فبراير ١٨٠٧ وضعت كريستيان شارلوت ــ وهى زوجة مهجورة لخادم عند أحد الاشراف طفلا غير شرعى لهيجل اسمه « لودفيج » ظل بعيدا عنه ومصدرا لمتاعب لا حصر لها الى أن ضمه هيجل الى أسرته عام ١٨١٦ ، وتوفى قبل أبيه بشهرين (٢٨ أغسطس ١٨٣١) •

رحل هيجل بعد ذلك الى « بامبرج » ١٨٠٧ ليرأس تحرير جريدة هناك، وهى صحيفة يومية محدودة الانتشار وظل يشغل هذا المنصب حتى عام ١٨٠٨ •

الزواج والاستقرار ••

وفى ديسمبر عام ١٨٠٨ أصبح هيجل ناظرا للمدرسة الثانوية فى «نورمبرج» حيث لبث فى هذا المنصب ثمانى سنوات (حتى عام ١٨١٦) قام فيها بالتدريس لطلبة المدرسة فدرس الفلسفة والطبيعة والرياضيات ، وكان الطلاب يعجبون بقدرته الفائقة على تدريس المادة التى يتغيب أستاذها • وقد جمعت الدروس التى ألقاها على الطلاب فى هذه المدرسة فى كتاب « المدخل الفلسفى » الذى نشر على أنه الجزء الثامن عشر من مجموعة مؤلفاته •

وفى ابريل ١٨١١ تعرف على « مارى فون توشر » وهى فتاة من أسرة نبيلة واقترن بها فى سبتمبر من نفس العام وكانت فى سن العشرين أما هو فكان فى الحادية والاربعين وكان زواجا سعيدا للغاية أعقب طفلين هما كارل (١٨١٣ ــ ١٩٠١) الذى لمع كأستاذ للتاريخ ، وامانويل (١٨١٤ ــ ١٨٩١) الذى حقق أمنية جده فى أن يرى هيجل قسيسا ــ فأصبح راعيا رسوليا ، واكتمل شمل الأسرة حين انضم اليها «لودفيج» عام ١٨١٦ • وفى « نورمبرج » ظهر المنطق الموضوعى عام ١٨١٢ وهو الجزء الاول من كتابه « علم المنطق » الذى اكتمل بظهور الجزء الثانى

« المنطق الذاتى » عام ١٨١٦ ، وقد شجعه هذا الكتاب على التقدم لأستاذية الجامعة فخلف «ج.هـ فريز » فى كرسى الفلسفة فى جامعة «هايدلبرج» ومن المحاضرات التى ألقاها فى هذه الجامعة نشر « موسوعة العلوم الفلسفية » عام ١٨١٧ وهى عرض لمذهبه كله .

قمة المجد : هيجل فى برلين

كان هيجل قد ضاق ذرعا بجامعة «هايدلبرج» لأنها على الرغم من مكانتها فهى وسط محدود لم يكن كافيا لنشر فلسفته فتجه ببصره الى العاصمة البروسية خاصة وقد خلا كرسى الفلسفة بجامعة برلين بوفاة فشته. وفى ديسمبر عام ١٨١٧ عرض عليه «ألتنشتين» وزير التعليم هذا المنصب فقبله على الفور، وكان الوزراء أنفسهم متحمسين لأن يشغل هيجل هذا المنصب حتى أن شقيقة أحد الوزراء هى التى تولت البحث عن مقر لسكناه ، وهذا وحده دليل على المكانة التى سيحتلها هيجل فى الفلسفة السياسية بعد ذلك . وقد بدأ يلقى محاضراته فى ٢٨ أكتوبر عام ١٨١٨ وكانت محاضراته خصوصا فى فلسفة القانون أما العمل الكبير الذى ألفه فى هذه الفترة فهو : « أصول فلسفة الحق أو القانون » وقد ظهر عام ١٨٢١. وانتشرت الهيجلية فى هذه الفترة حتى أوشكت أن تصبح العقيدة الرسمية للدولة ، وبعد أن كان عدد طلابه محدودا توافد عليه المئات من الطلاب من جميع أنحاء البلاد ، بل أصبح الايمان بالهيجلية من الوسائل التى تمكن الفرد من الحصول على الوظائف الحكومية ومن الترقى فى هذه الوظائف حتى أن أستاذاً لعلم النفس التجريبى فصل من الجامعة لانه هاجم الجانب المثالى فى الفلسفة الهيجلية . وابتداء من عام ١٨٢٣ بدأ الأساتذة فى تدريسها وبدأت تتكون العصبة الأولى من الهيجليين المتحمسين ، ومن تلاميذه المشهورين فى هذه الفترة « جانز » و « مارهينكه » و « بومان » و « اردمان » و «روزنكرانتس» و «كونوفيشر» .. وغيرهم.. وقد جرت عليه هذه الشهرة الكثير من العداء خاصة وأن بعض تلاميذه اندفع فى حماس الى انزعم بأن « كل من ليس هيجليا فهو أحمق وجاهل .. » ومن هنا وقعت العداوة بينه وبين بقية الفلاسفة فى عصره ، فبعد أن كانت العلاقة قوية بينه وبين « شليرماخر » ، فترت ثم انقلبت الى عداء وهجوم صريح . وانتهز هيجل فرصة كتابة مقدمة لكتاب ألفه أحد تلاميذه بعنوان «الدين فى صلته الوثيقة بالعلم» عام ١٨٢٢ وراح يسخر مر السخرية من نظرية «شليرماخر» فى الدين والقائلة بأن الدين عاطفة وليس عقلا . هنالك قال هيجل : « لو كان الأمر كذلك لكان الكلب أتقى المسيحيين لأن الكلب أشد الحيوانات عاطفة واخلاصا لسيده ، ولو كانت المسألة مسألة اخلاص وتعلق بالسيد لكان الكلب أولى الناس بالقداسة المسيحية.. » فلم يغفر له « شليرماخر » هذه السخرية الاليمة القاسية فوقف فى سبيل اختياره عضوا فى أكاديمية العلوم فى برلين التى كان يسيطر عليها .

وفى هذه الفترة قام هيجل بكثير من الزيارات والرحلات فزار باريس وسافر الى هولندا عام ١٨٢١ كما ذهب الى فينيا فى العام التالى وأعجب بالأوبرات الموسيقية وفى ١٨٢٩ زار كارلسباد وبراج ثم أصبح مديرا لجامعة برلين عام (١٨٢٩ - ١٨٣١) وكانت شهرته قد عمت أرجاء ألمانيا. وفى صيف عام ١٨٣١ انتشر وباء الكوليرا لأول مرة فى برلين فانتقل هيجل الى الريف ولما انحسر الوباء حتى كاد أن يختفى عاد ليستأنف دروسه

فى ١٠ نوفمبر لكنه مرض فى ١٣ وتوفى فى ١٤ نوفمبر ١٨٣١ – وكان موته مظاهرة كبرى من الاحتفال مما يدل على المكانة العمظى التى تبوأها هيجل فى هذا العهد .

كتاب « علم المنطق »

يعتبر كتاب هيجل « علم المنطق » من أكثر كتبه أهمية ان لم يكن أهمها جميعا ، وقد كتبه لأول مرة فى مدينة نورمبرج (١٨١٢ – ١٨١٦) ثم عاد وانشغل بمراجعة الطبعة الثانية منه حين وافته منيته نهاية عام ١٨٣١ فلم يتمكن الا من كتابة تصدير جديد له فى ٧ نوفمبر أى قبل وفاته بأسبوع واحد .

وترجع أهمية هذا الكتاب الى أن المنطق الهيجلى هو حجر الزاوية فى بناء المذهب كله . ولهذا قيل – بحق – « أن المنطق هو انجيل الهيجلية .. » ذلك لأن فلسفة الطبيعة وفلسفة الروح تقومان بتطبيق المنطق على موضوعات عينية هى المادة الصلبة فى الطبيعة والحياة الروحية فى فلسفة الروح . ولهذا يقول هيجل : « اذا نظرنا الى المنطق على أنه نسق الفكر الخالص فسنجد العلوم الفلسفية الأخرى كفلسفة الطبيعة وفلسفة الروح تطبيقات للمنطق – ذلك لأن المنطق هو الروح التى تشيع الحياة فى هذه العلوم . وستكون المشكلة التى ندرسها فى هذه الحالة : التعرف على الصور المنطقية كما تتشكل فى الطبيعة والروح ، وهى أشكال ليست الا نمطا جزئيا من التعبير عن صور الفكر الخالص .. »

وهكذا نجد أن المنطق فى هذه الفلسفات هو حجر الأساس وهو الصورة التى يحاول هيجل تطبيقها فى جميع مجالات المعرفة البشرية .. ولهذا قال مكتجارت : « أن المنهج الجدلى عند هيجل هو حجر الزاوية فى بناء المذهب ، فلو أننا سلمنا بما قاله هيجل فى المنطق ثم رفضنا بعد ذلك كل ما كتبه فسوف يكون لدينا مذهب فلسفى . صحيح أنه لم يكتمل تماما لكنه مع ذلك يصل بنا الى نتائج غاية فى الأهمية .. ولو أننا من ناحية أخرى رفضنا المنهج الجدلى الذى يوصلنا الى الفكرة المطلقة فسوف ينهار المذهب من أساسه ، ذلك لأن هيجل يعتمد فى بقية مذهبه على ما وصل اليه فى المنطق .. » . فبقية العلوم تأخذ بنفس المنهج الذى شرحه المنطق وحدد معالمه وهذا واضح فى كل ما كتبه هيجل ، فهو لا يعود مطلقا الى شرح المنهج بعد أن استوفى تحليله فى المنطق . يقول فى مقدمة كتابه « فلسفة الحق » : المنهج هو تطور الفكرة الشاملة تطورا ذاتيا . ولقد عرضته فى المنطق ،وأنا هنا أفترضه » وفلسفة التاريخ تأخذ هى الأخرى بالمنهج الذى عرضه هيجل فى المنطق . يقول هنرى ايكن : « لا نستطيع – لسوء الطالع – أن نفهم نظرية التطور التاريخى فهما كاملا دون الاشارة الى منهجه الجدلى الشهير أو منطقه .. » . ويقول هـ . وولش : « لقد فسر هيجل سير التاريخ كتقدم ديالكتيكى ولفهم الديالكتيك علينا الرجوع الى أكثر الأمور الفلسفية تجريدا أى الى المنطق .. » ويقول فوستر : « ان نظرية هيجل فى القانون والحرية تعتمد أساسا على نظرته الميتافيزيقية الى المنهج الجدلى ، والنظرة الميتافيزيقية التى يقصدها فوستر هى المنطق لأن المنطق والميتافيزيقيا عند هيجل شىء واحد وهو العرض المنظم لتطور العقل الخالص وبيان ما فى هذا التطور من ضرورة منطقية ، وهذه الضرورة المنطقية التى تحكم سير العقل هى التى عرضها هيجل عرضا تفصيليا فى ثلاثة أجزاء

تكون « علم المنطق » أو المنطق الكبير ، ثم عاد فأوجزها في القسم الأول من موسوعة العلوم الفلسفية ، وهو القسم الذى يسمى عادة بالمنطق الصغير •

واذا كانت دراسة المنطق الهجيلى هامة لفهم الفلسفة الهيجلية فانها أكثر أهمية لفهم الأثر الهجيلى فى الفلسفة المعاصرة لا سيما فى الفلسفة الماركسية ، ولهذا قال لينين : « أنه يستحيل استحالة قاطعة أن نفهم رأس المال لكارل ماركس – لا سيما الفصل الأول منه – ما لم ندرس منطق هيجل دراسة عميقة ، ونفهمه بأكمله ، ولهذا السبب فقد مضى نصف قرن من الزمان ولم يفهم ماركس واحد من الماركسيين !! » •

البحث عن منهج •••

الفلسفة الهيجلية فلسفة مثالية واحدية تنشد ادراك الأشياء فى نسق كلى واحد وتحاول تفسير العالم تفسيرا عقليا يبرز ضرورة وجود الأشياء بحيث يبدو كل شىء فى مكانه المناسب • كل شىء له معناه الخاص الذى يستمده من وضعه داخل هذا الكل الهائل • ولكى نفهم المنهج الذى تسير عليه هذه الفلسفة فى الكشف عن حقيقة الكون والوصول الى تفسير عقلى له لا بد أن نضع فى ذهننا أمرين هامين : الأول هو أن هذه الفلسفة وان كانت تنقسم الى ثلاثة أقسام هى المنطق وفلسفة الطبيعة وفلسفة الروح فان هذه الاقسام الثلاثة لا تدرس الا موضوعا واحدا هو العقل فى أحواله المختلفة ؛ فهى تدرس فى القسم الأول العقل الخالص وتحاول الكشف عن النسيج الذى يتألف منه هذا العقل وهذا هو موضوع المنطق ، ثم هى تدرس فى القسم الثانى هذا العقل نفسه فى حالة تخارج أى حين يغترب عن نفسه فى الطبيعة • أما القسم الثالث فهو مركب القسمين السابقين لأنه دراسة للعقل حين يعود الى نفسه ويمارس نشاطه فى الطبيعة •

والامر الثانى الذى يجب الا يغيب عنا هو ان المنهج فى هذه الفلسفة لا ينفصل عن المذهب – يقول هيجل : « المنهج لا ينفصل عن موضوعه بل هو نفسه روح الموضوع الذى يجعله ينتج عضويا فروعه وثماره •• وما يكمن فى هذا الموضوع من جدل هو الذى يحركه•• » وعلى ضوء هذين الاعتبارين – ان موضوع الفلسفة الهيجلية هو العقل وان منهجها لا ينفصل عن هذا الموضوع – نستطيع أن نصل الى هذه النتيجة وهى ان المنهج الهيجلى هو المنهج الجدلى • وهذا المنهج ليس شيئا اخر غير حركة العقل الخالص، وهى الحركة التى قام بعرضها فى المنطق • ومن هنا قال فى وضوح : « العرض المنظم لهذا المنهج هو المهمة الخاصة التى يضطلع بها المنطق •• » •

غير أن هيجل لم يصل الى تحديد المنهج الفلسفى الا بعد ان استعرض المناهج وقام برفضها جميعا • ولقد بدأ فى «ظاهريات الروح» – باستعراض منهجى الحس المشترك ومنهج الحدس الصوفى ونظر اليهما نظرة ساخرة تسقطهما من قائمة المناهج الجادة • قال عن المنهج الأول: ان أولئك الذين يبحثون عن طريق هين يسير للمعرفة أو طريق «ملوكى» للعلم سوف يجدونه حين يضعون ثقتهم فى رجاحة الحس المشترك ، أما اذا رغبوا الحياة مع عصرهم وما فيه من فلسفة فليس عليهم أكثر من قراءة ما يوجه الى الأعمال الفلسفية من انتقادات ، ويكفيهم فضلا عن ذلك أن يقرأوا المقدمات التى تكتب عادة لهذه الأعمال •• وهذا هو طريق رجل الشارع ويمكن اجتيازه بثياب النوم : « وقال عن المنهج الثانى أما الطريق الثانى فهو طريق الحدس ••

وهو يتطلب منك أن ترتدى مسوح الرهبان وعلى طول هذا الطريق تتهادى كثير من العواطف النبيلة تدور كلها حول الحق والخالد واللامتناهى .. غير أننا نخطىء حين نسمى ذلك طريقا لأن هذه العواطف النبيلة لا تجهد نفسها فى السير خطوة واحدة ـ لكنها تجد نفسها بقفزة واحدة أمام الحقيقة ذاتها وجها لوجه .. » .

ثم يعود هيجل بعد ذلك فى مقدمة كتابه « علم المنطق » الى الحديث عن منهج الفلسفة فيرى أننا لا بد أن نسلم بادىء ذى بدء بأن المحاولات التى قام بها بعض الفلاسفة لتطبيق مناهج العلوم الأخرى على الفلسفة هى محاولات فاشلة .. ذلك لأن المنهج الفلسفى لا بد أن ينبع من صميم الفلسفة ذاتها » .. فالفلسفة اذا أريد لها أن تكون معرفة منظمة ينبغى عليها ألا تستعير منهجها من علم آخر أو أن تقنع بمزاعم الحدس أو تستخدم الاستدلالات التى تعتمد أساسا على تفكير خارجى .. » ومن هنا فقد عرض هيجل لمنهجى الرياضة والعلوم وانتهى الى رفضهما معاه قال فى هذه المقدمة: « لقد اتخذت العلوم التجريبية لنفسها منهجا خاصا فى دراسة موضوعاتها وكذلك كان للرياضة البحتة منهجها الذى يتناسب مع موضوعاتها المجردة .. ولم تكن الفلسفة ـ حتى ذلك الوقت ـ قد اكتشفت منهجها الخاص ولهذا فقد كانت تنظر بعين الحسد الى العرض المنظم للرياضة فتستعيره أحيانا أو تلتمس العون أحيانا أخرى من منهج العلوم التجريبية ، أو تلجأ أحيانا ثالثة الى رفض المنهج بصفة عامة .. »

ولقد حاول الفلاسفة التجريبيون تطبيق منهج العلوم التجريبية ـ كما فعل لوك وغيره ـ فى مجال الفلسفة « كما أنك تجد من الفلاسفة من سمح لنفسه بالانزلاق الى تطبيق المنهج الرياضى كما فعل اسبنوزا وفولف وغيرهما .. » .

وتلك كلها محاولات فاشلة لأن هذين المنهـ لا يصلحان لدراسة الفلسفة ، فمنهج الاستقراء التجريبى ـ الذى يسميه هيجل كذلك بالمنهج التحليلى ـ يعتمد على تحليل الواقع العينى ورده الى قوانين كلية الا أنه تنقصه الضرورة فى البداية التى يبدأ منها ، كما تنعدم الضرورة كذلك بين القانون الذى يصل اليه وبين الظواهر التى يفسرها هذا القانون .. أما منهج الاستنباط الرياضى الذى يسميه بالمنهج التأليفى ... فهو لا يصلح كذلك للفلسفة لان الموضوعات التى يدرسها تفتقر هى الاخرى الى الضرورة ، اذ ليس من شأن الرياضة أن تبرهن على ضرورة وجود الموضوعات التى تدرسها . أما المنهج الفلسفى الصحيح فهو المنهج الجدلى وهو منهج تحليلى وتأليفى فى آن واحد . وليس معنى ذلك أنه مجرد جمع لهذين المنهجين المتناهيين وانما هو يمزج بينهما ويدمجهما فى ذاته بحيث ترى التحليل والتأليف فى كل خطوة من خطوات سيره . وهذه الحركة التى تجمع فى جوفها حركتين أخريين هى نشاط العقل الخالص الذى يقوم المنطق بدراسته وتحليله ، اذ ليس المنطق مجرد دراسة لصور الفكر وأشكاله الفارغة فحسب كما كان يظن أرسطو قديما، لكنه دراسة لطبيعة الفكر الخالص أو للحياة الباطنية للعقل الموضوعى الذى يتجلى فى العالم ، وهى دراسة تكشف لنا أن العقل جدلى الطابع وأنه يسير على ايقاع ثلاثى من ايجاب الى سلب الى تأليف بينهما .. تلك ما هية الفكر وطبيعة الروح : « فمن طبيعة الروح أن تنقسم على نفسها ولكنها تعود بنشاطها الخاص فتشق لنفسها طريقا جديدا لكى تتوافق مرة أخرى .. ومن ثم يكون الاتفاق

النهائى اتفاقا روحيا ، أعنى أن مبدأ العودة انما يكون فى الفكر ـ وفى الفكر وحده ـ فاليد التى أحدثت الجرح هى نفسها التى تداويه ... .. واذا أردنا أن نعرف كيف تنقسم الروح على نفسها وكيف يكون الفكر جدليا بطبعه فان علينا الرجوع الى المنطق . فهذه الموضوعات نفسها دروس رئيسية هناك .

جانبان لعلم المنطق ..

الجانب الانطولوجى أو الميتافيزيقى :

افرض انك أردت أن تبحث منطقيا عن العناصر الضرورية للعالم بحيث تسقط منها كل ما هو عرضى وحادث ، أعنى كل ما يمكن أن تتصور العالم بدونه ، فما الذى تنتهى اليه من هذا البحث ..؟ سوف تنتهى الى أن تصورات كالمنزل والشجرة والحصان .. الخ . هى تصورات عرضية أى أننا يمكن أن نتخيل عالما لا توجد فيه منازل ولا أشجار ولا أحصنة فهى ليست اذن عناصر ضرورية لوجوده . لكن الأمر مختلف فى تصورات مثل : الوحدة والكثرة والوجود واللاوجود .. الخ . اذ لا يمكن أن نتصور عالما بلا وحدة لأن أى تصور للعالم لا بد أن يكون بذاته واحداً ولا بد أن يحتوى على موضوعات كل منها موضوع واحد . ومجموع هذه الموضوعات يفترض ضرورة وجود «الكثرة» .. وقل مثل ذلك فى « الايجاب » و «النفى» ، و «الكم» و «الكيف» .. الخ . اذ من المستحيل أن نفكر فى عالم لا يمكن فيه اثبات شىء أو انكاره أو أن يقال انه كذا كما وكيفا .. وهذه التصورات الضرورية أو الشروط المنطقية للعالم كما أطلق عليها كانت هى المقولات أو هى الهياكل العظمى للعالم بعد أن تكون قد جردت بفكرك الأشياء من صفاتها الحسية العارضة صفة وراء صفة بحيث تجد نفسك بعد ذلك أمام « عالم الماهيات البسيطة وقد تحررت من كل تعينات الحس » كما يقول هيجل .

لكن قد يعترض معترض فيقول : كيف يمكن أن يحدث ذلك ..؟ ان من المستحيل أن نتصور الوحدة دون أن تكون وحدة شىء ما ، أعنى من المستحيل أن نتصور الواحد بذاته منفصلا عن الرجل الواحد والمنزل الواحد والحصان الواحد. فهذه الكليات التى ذكرتها لا يمكن أن يكون لها وجود اذا أسقطنا ما فى العالم من أشياء حسية . غير أن الاعتراض لا يعنى سوى القول باستحالة وجود « الواحد » وجودا فعليا منفصلا عن الشىء المادى ، وهذا جد صحيح ، ولم يفترض هيجل لحظة واحدة أن مقولة الواحد أو غيرها من المقولات يمكن أن توجد وجودا فعليا منفصلة عن الاشياء الحسية لكن الفصل بينهما ليس الا فصلا منطقيا فحسب أى أنه فصل فى الفكر وحده.. فقولة الكم لا يمكن أن توجد وجودا فعليا بذاتها بل لا بد أن تكون كمية من الماء أو التراب أو ما شابه ذلك ولا يمكن أن ينفصل الكم عن الماء فى عالم الواقع ، فلا نستطيع مثلا أن نضع الكم فى جيب والماء فى جيب آخر لكنهما يمكن أن ينفصلا فى الفكر اذ نستطيع أن نجرد الكم من الماء أو التراب أو الحديد ، وبذلك يمكن أن نقول ان فكرة الماء تنفصل منطقيا عن فكرة الكم لأنهما ببساطة فكرتان مختلفتان . ففكرة الكم ليست هى فكرة الماء وهذا هو كل ما نقصده ؛ وهو قريب الشبه بقولنا أنه على الرغم من أن الأعداد الحسابية يستحيل أن توجد وجودا فعليا منفصلة عن الاشياء الحسية .. فلا يمكن مثلا أن نلتقى بالعدد ٢ يسير وحده فى الشارع لكننا

نلتقي به دائما مدمجا فی أشياء حسية فنلتقی [illegible]ين ومنزلين وشجرتين •• الخ • ومع ذلك فان هذا لا يمنع عالم الرياضة من تجريد الأعداد ودراستها دراسة عقلية خالصة • ومن المهم أن نشير الى أن هيجل كان على وعى تام بهذه الحقيقة، ينبهنا دائما الى أن المنطق وان كان دراسة للفكر الخالص أو المقولات العقلية الخالصة فهو لا ينفصل عن الواقع لان المقولات هي الماهية الاساسية للاشياء « وهی قلب الاشياء ومركزها » وهی « قمة البساطة وألف باء كل شیء وآخر ونحن نعرفها حق المعرفة فهی ما نلتقی به فی حياتنا اليومية باستمرار مثل : يكون ولا يكون وكيف وكم وقدر وجود بالقوة ووجود بالفعل ••الخ» ولهذا فان المنطق وان كان يمثل الخطوة الاولى فی الفلسفة الهيجلية فانه لا بد بالضرورة ان ينتقل الى فلسفة الطبيعة لان مقولاته ان ظلت معزولة وحدها كانت مجرد تجريد أجوف لا يعبر عن الواقع الذی نحلله • لكن فلسفة الطبيعة هی الأخرى ليست نهاية المطاف بل لا بد من الانتقال منها الى فلسفة الروح التی تمثل الخطوة الثالثة التی تجمع بين الخطوتين السابقتين. فالانسان من ناحية جزء من الطبيعة لأنه حيوان ولأنه موجود مادی ولكنه من ناحية أخرى موجود روحی أو كائن حی عاقل له عالم روحی واسع • وعلى ذلك فالمنطق لا يقف وحده ولا تقع مقولاته فی عالم آخر كعالم المثل الافلاطونية وانما هی على العكس « موجودة أمامنا فی كل وقت وعلى شفاهنا دائما •• » فهی العمود الفقری للعالم أو هی جوهر العالم كله عليها يعتمد وجود الاشياء الجزئية لانها مجموع الخصائص الاساسية التی لا يمكن أن يفقدها العالم دون أن يفقد وجوده معها • ومن هنا يمكن أن نقول انها «موضوعيه» لأنها تمثل ماهية الأشياء الموضوعيه، لكنها من ناحيه أخرى مقولات « عقلية » فهی اذن مقولات « عقلية موضوعية » أو هی نسق العقل الموضوعی كما يتجلى فی العالم ، وهی من ناحية ثانية مطلقة لأن وجودها لا يعتمد على شیء آخر غير ذاتها بينما وجود الاشياء الجزئية يعتمد عليها ، ومن هنا كانت المقولات هی « العقل المطلق » ، والعقل المطلق هو الله ، وهكذا نستطيع أن نفهم فی يسر عبارة هيجل الشهيرة التی اختلف فی تفسيرها الباحثون : « ينبغی ان ينظر الى المنطق على أنه نسق العقل الخالص، أو ملكوت الفكر الخالص ، وهذا الملكوت هو الحقيقة كما هی بلا قناع - فی ذاتها ولذاتها - ويمكن للمرء أن يعبر عن ذلك بقوله : أن مضمون المنطق يعرض لنا الله فی ماهيته الأزلية قبل أن يخلق الطبيعة والروح المتناهی •• » •

الجانب الابستمولوجی أو المعرفی :

اذا كنا قد ركزنا على ما للمقولات من طابع انطولوجی - وهو ما يفعله هيجل باستمرار معارضا فلسفة كانت - فيجب ألا ننسى أيضا طابعها الابستمولوجی ••• فالاقسام الثلاثة الكبرى التی ينقسم اليها المنطق الهيجلی وهی : الوجود والماهية والفكرة الشاملة - تمثل ثلاثة ألوان من المعرفة • فالقسم الاول - الوجود - يعرض علينا التصورات التی يستخدمها الحس المشترك فی معرفته للعالم ، أما القسم الثانی - الماهية - فهو يقدم لنا المقولات التی يستخدمها العلم ، أما مقولات الفكرة الشاملة فهی التی تستخدمها الفلسفة بصفة خاصة •

مضمون المنطق يعرض لنا الله فی ماهيته الأزلية

فالحس المشترك - وهو أدنى مظهر من مظاهر

الوعى ـ يخبرنا أن الاشياء موجودة وانها ماثلة لحواسنا وتلك هى مقولات الوجود والصور المختلفة التى يتشكل فيها •• كالكم والكيف والقدر ورجل الشارع لا يتعدى هذه المقولات، اذ يكفيه جدا أن يعرف أن هذا الشىء له «قدر» معين من الكيف والكم ، والوجود كذلك هو دائرة المباشرة •• والحس المشترك يعتبر المباشرة كما لو كانت حقيقة العالم فما هو موجود مباشر، ما هو حاضر أمامه : هذا المنزل وهذه الشجرة وهذه المنضدة ـ هذه الأشياء المباشرة هى حقيقة العالم وكيفها وكمها هما بالضبط ما يدرك منها أدراكا مباشرا •

فاذا ما ارتفعنا من هذه النظرة الدنيا الىالنظرة العلمية وجدنا أن الكم والكيف لا يزالان لازمين أيضا لكن ما يميز العلم عن الحس المشترك هو أنه يصنف الاشياء تصنيفا منهجيا ويقدم بالتالى عددا من الفروق والاختلافات الى عالم المعرفة ، ولك أن تقول انه الحسالمشترك حين يصبح أكثر دقة وضبطا وتحديدا ، ولهذا نجد العلم يستخدم مقولات الماهية بصفة خاصة كالشىء وخواصه ، والقوة ومظهر تحققها ، والجوهر والعرض والسبب والنتيجة والفعل ورد الفعل ••• الخ• فالعلم يحاول أن يفهم خصائص الشىء وأسبابه والقوى التى تتحكم فيه ومتى يكون فعلا ومتى يكون رد فعل لغيره من الأشياء •

ومن هنا كان العلم مرحلة متقدمة من الحس المشترك • قضية تحل مقولات الماهية محل مقولات الوجود وتقدم لنا معرفة أكثر كفاية عن العالم• لكنالمعرفة الكاملة تحصلها عنطريق الفلسفة وحدها فهى التى تعرف الكون عنطريق مقولات العقل وهى مقولات الفكرة الشاملة • وهنا نجد مقولات : الفكر الذاتى والفكر الموضوعى والحياة والغائية والفكرة المطلقة ••الخ أى اننا سننتهى الى أن الكون كله عبارة عن كائن حى عضوى وأنه لا شىء فى العالم سوى الروح أو الفكرة المطلقة أو العقل الموضوعى ، تلك هى الحقيقة الكاملة عن الكون • والمعرفة هنا هى الفلسفة • فالفلسفة تجاوز العلم وتعلو عليه كما أن العلم يجاوز الحس المشترك : صحيح أن العالم يتألف منكم وكيف، لكن الأصح منذلك أن نقول ان شبكة هائلة من العلاقات أو نسق من الأسباب والنتائج ، أما الحقيقة الكاملة فهى أن العقل الموضوعى هو جوهر العالم • لكن يجب ألا نظن أن الحقيقة العليا تحذف الحقائق الدنيا ـ فالمقولات العليا تحوىالمقولات الدنيا وتستوعبها، ومن ثم فالفلسفة تشمل صدق العلم، فحين نقول ان العالم فكر فان ذلكيتضمن كل مايقوله العلم حينيتحدث عنالأسباب والنتائج. فالعلم والفلسفة ليسا ضدين لأن الفلسفة تسلم بكل ما جاء به العلم لكنها تضع معرفته فى نظرة أعم وأشمل ، ولما كانت مقولات المنطق تعرض لنا العقل الذاتى الذى يحاول ادراك العالم وفهمه فانها فى الوقت ذاته تعرض علينا المحاولات التى قام بها العقل البشرى فى هذا السبيل وصاغها فى مذاهب فلسفية • فكل مقولة تقابل مذهبا فلسفيا معينا ، ومن هنا فان المنطق يبدأ من حيث يبدأ التاريخ الصحيح للفلسفة: فتاريخ الفلسفة يبدأ بالممارسة الايلية التى تركزت فلسفتها فى مقولة الوجود وهى أول مقولة فى سلسلة المقولات ثم عبرت البوذية عن المقولة الثانية وهى مقولة العدم وكان هيراقليطس أول من عبر عن أول فكرة عينية تشمل فى جوفها مقولتين آخريين وهذه الفكرة العينية هى مقولة الصيرورة التى تتضمن مقولتى الوجود والعدم ، وهكذا يمضى تاريخ الفلسفة

معبراً عن سلسلة المقولات فى صورة مذاهب تندثر قشرتها الخارجية ويبقى مبدؤها ليصبح عنصرا مكونا لمقولة أعلى .. حتى تصل هذه السلسلة الى قمتها فى مقولة الفكرة المطلقة وهى المقولة التى يعبر عنها مذهب هيجل .

معنى ذلك كله أن دراسة المقولات وتسلسلها تعنى أولا : دراسة الأشياء كما هى فى حقيقتها، فهى الخصائص الجوهرية لهذه الأشياء . لكنها تعنى ثانيا : دراسة العقل الموضوعى كما يتجلى فى العالم لأن المقولات خصائص «عقلية» لموضوعات العالم . وهى تعنى ثالثا : دراسة المقولات التى تفكر بواسطتها أو نسق المقولات الذاتية . ومن هنا كان العقل الموضوعى والعقل الذاتى متحدين وكان المنطق علم الاثنين معا ، وهو باعتباره علم العقل الموضوعى فهو انطولوجيا او ميتافيزيقيا وهو بوصفه علم العقل الذاتى فهو استمولوجيا أو معرفة . وبما أنه علم العقل البشرى - أعنى العقل الذاتى - فهو أخيرا علم المنطق بالمعنى المألوف لهذه الكلمة .

القسم الأول : الوجود

هذا هو القسم الأول من الأقسام الثلاثة الكبرى التى ينقسم اليها علم المنطق (وهى الوجود - الماهية - الفكرة الشاملة) ومقولات الوجود - كما سبق أن رأينا تعبر عن نظرة الوعى الحسى حين يحاول معرفة العالم . وهو هنا يتعرف على خصائص ثلاث ينقسم اليها الوجود وهى : الكيف والكم والقدر ، وهى خصائص لا يمكن - منطقيا - ادراك احداها قبل الأخرى. فنحن ندرك الكيف ادراكا مباشرا ، فنعرف أن هذا الشئ شجرة قبل أن نعرف حجمها أو وزنها أو ارتفاعها أو قبل ان نعرف كمها . وتاريخ العلم يظهرنا على أن الانسان أدرك كيف الأشياء قبل أن يصل الى كمها ، وعلى ذلك فالكيف مباشر والكم متوسط (لأننا نعرفه عن طريق شئ آخر). أما القدر فهو يعنى أننا نعرف أن هذا الكيف المعين يرتبط بهذا الكم المحدد ومنهما معا يتكون الوجود .

والقسم الخاص بالكيف ينقسم داخليا ثلاثة أقسام هى : الوجود الخالص والوجود المتعين والوجود للذات . والمقولة التى يبدأ بها المنطق هى الوجود الخالص لأنها تسبق جميع المقولات الأخرى منطقيا ولأنها أكثر المقولات عمومية وشمولا ولأنها المباشرة الخالصة : « فكما أننا فى ظاهريات الروح بدأنا بالوعى المباشر فاننا هنا لا بد أن نبدأ بالمعرفة المباشرة .. وبما أننا فى ميدان العلم الخالص فلا بد أن نبدأ بالمباشرة الخالصة .. وهذه المباشرة الخالصة هى الوجود الخالص وهو لا يعنى شيئا سوى الوجود بصفة عامة ، الوجود ولا شئ آخر دون أية تحديدات أخرى . » والوجود الذى يخلو من كل تحديد أو تعيين فلا سمة ولا طابع ولا خاصية ولا تعين من أى نوع - هذا الوجود هو نفسه العدم « فما دام الوجود هو اللاتعين فهو ليس على ما هو عليه (أعنى تعينا ايجابيا) فهو ليس وجودا بل عدم... » وما العدم ..؟ هو مجرد شئ موجود لأنه ليس عدما محدداً أو معينا . وعلى ذلك فالوجود هو العدم والعدم هو الوجود . فكل منهما ينتقل الى الآخر لأنهما أشبه بطرفى المعادلة لو وضعت أحدهما مكان الآخر فان ذلك لا يغير من الأمر شيئا .

وما نسميه ميتافيزيقيا بالوجود والعدم هو ما نسميه منطقيا بالايجاب والسلب . وما دامت المقولات هى جوهر الأشياء فان معنى ذلك أن

الاشياء جميعا توصف بالايجاب والسلب أو الوجود والعدم. فكل شيء فيه من الايجاب بقدر ما فيه من السلب ، كل شيء موجود وغير موجود في نفس الوقت أعني أنه بصير .

حقيقة الوجود هي الصيرورة فكل شيء دائم الحركة والتغير ، وليست الصيرورة الا الايجاب الذي دخله السلب ، أو هي الوجود الذي يحمل السلب في جوفه . والسلب تعين ، ومن هنا كانت الصيرورة هي الوجود وقد تعين أو هي الوجود المتعين فما يصير هو الوجود أو الشيء المتعين وقد ظهر هذا الشيء المتعين حين دخل السلب على الوجود فقطعه الى شرائح كل منها « شي ما » لا نعرفه بعد ، وكل ما نعرفه عنه أنه وجود متعين فحسب . ومن هنا يبرز دور السلب في تحديد الموجود لأن اتصاف الشيء بصفة ما أو بكيف ما هو في نفس الوقت استبعاد لبقية الصفات : فحين أقول « مجلة فلسفية » فانني أستبعد بذلك المجلات الأدبية والعلمية والرياضية .. الخ ولهذا فان علينا أن نلاحظ أن التعين ايجاب وسلب في آن معا أو هو وضع ورفع في وقت واحد فاذا تعين الشيء بالتثليث انتفى عنه التربيع .. وهكذا يصبح التعين حدا . ومقولة الحد تتضمن بالضرورة مقولة التناهي ذلك لأن وجود الحد يعني أن الشيء متناه فكل موجود محدود أولا ، ومتناه ثانيا ، فهو في مقابل آخر يقوم بازائه . وهكذا تؤدي مقولة التناهي الى مقولة الآخرية لأن فكرة الحد نفسها تعني أنه لا بد أن يكون هناك شيء وراء هذا الحد فاذا عرفنا بالتالي أن هناك شيئا وراء هذا الحد هو «الآخر». ونحن بذلك نصل الى فكرة «الشيء» و «الآخر»، أو ان شئت فقل ان الموجود يتألف من « وجود في ذاته »، أي وجود خاص به هو نفسه ثم وجود من أجل الآخر » (وهذه التفرقة الرئيسية ستلعب دورا خطيرا في الفلسفة الوجودية بعد ذلك خاصة عند سارتر) . ولكن هذا الآخر هو بدوره شيء وعلى ذلك فالشيء والآخر متحدان ، وهذا الآخر بدوره شيء ما ومن ثم فهو بالمثل يصبح آخر ... وهكذا الى ما لا نهاية : هذه المنضدة شيء وهذه المكتبة آخر بالنسبة لها ، لكن المكتبة نفسها شيء والحائط آخر بالنسبة لها لكن الحائط شيء والشجرة آخر ... وهكذا تسير السلسلة الى ما لا نهاية .. وهذا هو اللامتناهي الفاسد أو الكاذب أو الزائف لأنه يعتمد على رفع الحد باستمرار ويسير في خط مستقيم وهو لهذا اللامتناهي ذو الاتجاه الواحد ، أما اللامتناهي الحقيقي فهو اتحاد الشيء والآخر في هوية واحدة، وأوضح نموذج لهذه الهوية « الذات البشرية » حين تتخذ من نفسها موضوعاً للتفكير فتصبح ذاتا وموضوعا في وقت واحد أو شيئا وآخر في آن معاه وهذه الوحدة هي الوجود للذات أو الوجود من أجل الذات (وهي المقولة التي سوف يبرزه سارتر على نحو خاص) .

مقولة الوجود للذات هي الهوية التي ترتبط مع نفسها فحسب ، وذلك هو الواحد . لكن الواحد بما أنه يرتبط مع نفسه فهو يعبر عن علاقة سلبية بينه وبين نفسه أو بينه وبين الآخر الذي امتصه في جوفه ، وهذه العلاقة السلبية هي الطرد الذي يؤدي الى آحاد كثيرة . الا أن هذه الآحاد الكثيرة ترتبط فيما بينها ـ لأنها كلها آحاد فهناك هوية بينها ـ وهذا الارتباط أو هذه الهوية هي الجذب ، ومن هنا فان الجذب والطرد متحدان وينتقل كل منهما الى الآخر . لكن هذا الانتقال يلغي وجودهما فالجذب لا يصبح جذبا ، والطرد لا يصبح طردا . وهاتان المقولتان لأنهما نهاية

الكيف فهما يمثلان الكيف كله ومن ثم فان رفعهما رفع للكيف كله بحيث لايبقى أمامنا سوى وجود بلا كيف أو وجود غير كيفي وهذا هو الكم « فالكم طابع خارجي للموجود لا يتحد معه في هوية واحدة ولا يؤثر فيه على الاطلاق : فالمنزل يظل هو هو كبر أو صغر واللون يظل أحمر اشتد لمعانه أو ضعف .. » .

وينقسم الكم ثلاثة أقسام هي : الكم الخالص والكمية والدرجة وهي تقابل اقسام الكيف الثلاثة الوجود الخالص والوجود المتعين والوجود للذات . فنحن بالغاء الطرد والجذب نصل الى كم خالص (مقابل الوجود الخالص) لم يحدد بعد أي لم يدخل عليه السلب أو الحد ، وهذا الحد هو الذي يقطعه الى شرائح وتسمى هذه العملية بتحديد الكم أو تقسيمه الى كميات . والكمية هنا هي الوجود المتعين في دائرة الكيف ، ويمكن أن تسمى بالكم المتعين وهذا الكم المتعين هو الدرجة لأن عشر درجات كمية محددة وليست كما خالصا . والدرجة العاشرة هي الحد اذ عندها تنتهي الكمية غير أن هذا الحد يتحد مع الدرجة ١١ ، ١٢ ، ١٣ .. الخ . ونحن بذلك نجاوز الحد الى كمية ثانية وثالثة ... وهكذا الى ما لا نهاية ، وهذا هو اللامتناهي الزائف وقد عاد الى الظهور من جديد في دائرة الكم . غير أن الكميات يرتبط بعضها ببعض ويظهر ذلك واضحا في المعادلات الرياضية، فعلى الرغم من أن ١٨/٩ كمية ، ٣ كمية أخرى الا أنهما في الحقيقة كمية واحدة وذلك هو اللامتناهي الحقيقي كما يظهر في ميدان الكم في مقولة النسبة الكمية ، فالنسبة الكمية تحديد ذاتي والتحديد الذاتي أو الداخلي ليس الا كيفا جديدا يعود الآن الى الظهور .

الكيف أدى الى الغاء نفسه فظهر الكم ، ثم أدى هذا الكم الى كيف جديد ، ومن هنا يمكن أن نقول انهما مرتبطان فكل منهما يؤدي الى الآخر ، وهذا الارتباط الضروري بين الكيف والكم هو ما يسمى بالقدر ، فالموجود لا بد أن يكون له قدر معين من الكيف والكم: هذه القطعة من الحجر لها مجموعة من الخصائص تسمى كيفها ثم هي لها فضلا عن ذلك كم معين يناسب هذا الكيف أي ان هناك ارتباطا وثيقا بين كيفها وكمها، بمعنى أنه يستحيل أن توجد قطعة من الحجر ارتفاعها آلاف الكيلومترات لانها في هذه الحالة لن تكون قطعة من الحجر وانما تكون جبلا أو هضبة . فهذا الكم الجديد لا يناسب الكيف القديم ، فلا بد له اذن من كيف جديد هو الجبل أو الهضبة . ومعنى ذلك أن القدر هو تطابق الجوانب الكيفية مع الجوانب الكمية في الشيء . ومعناه أيضا أنه يمكن أن يحدث تغير في كم الشيء ـ أو كيفه ـ داخل حدود معينة دون أن يكون لهذا التغيير أثر يذكر في وجود الشيء . فطول الانسان يمكن أن يزيد أو ينقص بضعة سنتيمترات ويظل مع ذلك انسانا لكنه اذا أصبح عشرة أمتار كان ماردا أو عفريتا أي انه اذا تجاوز التغير الكمي حدودا احتاج الى كيف جديد. فتغير الكم ان جاوز حدودا معينة ـ يؤدي الى تغير في الكيف وظهور « قدر » جديد من الكيف والكم . وهذه المقولة يسميها «هيجل» بالكمية النوعية وهي ما يطلق عليه الماركسيون اسم القانون الأول للجدل الماركسي أو « قانون تحول الكم الى الكيف والعكس » .

القسم الثاني : الماهية

انتهينا في القسم السابق الى أن الكم والكيف متحدان لأن الكيف يتحول الى الكم ، والكم

يعود بدوره ويتحول الى كيف جديد ، وبالتالى فكل منهما يتحول الىآخر، واذن فهما متحدان. غير أن القول بأن كلا منهما يتحـول الى الآخـر يتضمن انهما متباينان ، لأن تحول الشيء الى شيء آخـر يعنى أن الشيء الثـانى مختلف عن الشيء الأول والا لما كان هناك تحول ، وعلى ذلك يكون لدينا جانبان : جانب اتحاد الكم والكيف فيهوية واحدة ، وجانب اختلافهما أو تباينهما • ويؤدى ذلك الى ظهور طبقتين للوجود ، الطبقة السفلى وهى الوحدة الذاتية أو الوجود غير المتميز، وهى طبقة تقوم أسـاسا على هـوية الكم والكيف ، والطبقة العليـا وهى الوجود المتميز وهى تقـوم على تباين الكم والكيف•• وهذا التصور المزدوج للوجود هو الماهية •

وتنقسم الماهية ــ كما انقسم الوجود من قبل ــ ثلاثة أقسام هى : الماهية باعتبـارها أسـاسا للوجود والظاهر ثم الحقيقـة الواقعة أو الوجود بالفعل • ويبدأ القسم الاول بمقولة الهوية التى تشبه الوجود الخالص الا أنها تشير صراحة الى الاختلاف (الذى يقابل السلب) لأن الشيء هو ما هو بفضل اختلافه عن شيء آخـر ، فالهـوية والاختلاف متحدان ، فلو أننى قلت ان هنـاك رجلين مختلفين فلن يكون لهذا القول معنى مالم يكن هناكشيء منالهوية هو الذى جعلالاختلاف ظاهرا • واذا قلت عن شيئين انهما متحدان فى « كذا وكذا » فان عبارة فى كذا وكذا تدل على أنهما متحـدان فى جانب ويختلفـان فى آخـر فلا يمكن للهوية أن تعـرف بدون الاختلاف • جاء فى الحـديث القـدسى : « كنت كنزا مخفيـا فأردت أن أعرف فخلقت الخلق ليعرفون •• » فحتى الله وهو الهوية الخالصـة حين أراد أن يعرف خلق شيئا آخر هو الناس ليعرفوه وتوضح لنا هذه الفكرة نفسها ما يقوله سارتر من « أن الله لو كان ماهية خالصة ما استطاع أن يعرف ذاته » بل ان الهوية الصورية فى المنطق القديم تذهب الى أن « أ هى أ » عن طريق كونها ليست «أ» فأنا ما أنا عن طريق كونى لست شـيئا آخر غير ذاتى : لست أنت ؛ فالآخر ضرورى لكى أعرف من أنا ، وتلك هى الصورة المقابلة لقانون الهوية أو ما يسمى فى المنطق التقليدى بقانون التناقض وهى نفسها صورة الهوية فى صيغتها السلبية •

الهوية اذن لاتنفصل عنالاختلاف، والاختلاف لا معنى له بدون الهوية ، فكل منهما حد نسبى ولهذا يفترض الآخر • واتحـاد هاتين المقولتين يعطينا مقولة الأساس ، فليست حقيقـة الشيء انه فى هوية مع نفسه أو أنه مختلف عن غيره وانما حقيقته أنه يشتمل على آخـر هو ماهيتـه وبهذا لاتكون الماهية انعكاسا مجردا فى الذات أى الجانب الباطنى من الشيء وانما تكون انعكاسا فى الآخر أى ارتباطه بغيره من الاشياء ، فالشيء دائما يشير الى شيء آخر هو أساسه • ومن هنا كان الأساس هو الماهية الداخلية للشيء ، وهو لا يكون أساسا الا حين يـكون أسـاسـا لشيء ما أعنى أسـاسا للآخر ، فاذا قلنا عن شيء ما انه أساس فلا بد أن يكون هناك شيء آخر يقـوم على هذا الاساس اذ ليس الأساس أساسا لنفسه لكنه أساس لشيء ما• وهكذا تعطينا مقولة الأساس مقـولة جديدة هى الوجود الفعلى• والوجود الفعلى ليس هو الوجود الخالص الذى صادفناه فى القسم السـابق ولكنه الوجود المدعوم الأساس لأن كل شيء له أساسه فى شيء آخـر وهو بدوره مدعوم الأسـاس عن طريق شيء ثالث ، وهذا هو الوجود الفعلى الذى يمثل عالما من الاعتماد المتبادل وشبكة هائلة من العلاقات المتداخلة اللامتناهيةبينالأسس ونتائجها.

والوجود الفعلى يكشف عن عاملين هامين : الأول هو الانعكاس فى الذات الذى يعنى أن للشىء وجودا مستقرا متحدا مع نفسه فى هوية واحدة ـ والعامل الثانى هو الانعكاس فى الآخر وهو يعنى ان الشىء يعتمد على الموجودات الأخرى وما ينظر اليه بهذه النظرة هو الشىء •

والتركيز على جانب الانعكاس فى الذات يكشف لنا عن مصدر الفكرة الكانتية عن « الشىء فى ذاته » ويبين مدى قصورها لأنها تركز على عامل واحد من عوامل تكوين الشىء ليس هوية ذاتية خالصة وانما هو الهوية التى لها خواص ، وهذه الخواص هى علاقته بالأشياء الأخرى • ومن هنا كانت النظرة الصحيحة الى الشىء هى النظرة المزدوجة التى تراه انعكاسا فى الذات وانعكاسا فى الآخر فى وقت واحد •

وازدواج الشىء بهذا الشكل يتضمن تناقضا لأنه فى الوقت الذى يدعى فيه الاستقلال عن الأشياء الأخرى (وهذا هو معنى الانعكاس فى الذات) نراه يحطم هذا الاستقلال ويتحول الى اعتماد على الأشياء الاخرى (وهذا هو الانعكاس فى الآخر) والوجود الذى ينظر اليه بهذه النظرة هو الظاهر ، فالظاهر لا يعنى سوى التناقض الموجود بين الانعكاس فى الذات أو استقلال الشىء والانعكاس فى الآخر أو اعتماده على أشياء أخرى ، لكنهما متحدان لأنهما معا يؤلفان شيئا واحدا • وهذه الوحدة تعطينا نتيجة هامة هى أن الظاهر متحد مع الماهية أو بمعنى آخر الجانب الداخلى فى الشىء هو الذى يظهر ، وعلى ذلك لاتكون ماهية الشىء مختفية وراء الستار الظاهرى لكنها هى هذا الظاهر نفسه ••• وهنا نصل الى فكرة على جانب كبير من الخطورة وسوف يكون لهـا أثرها الواضح فى الفلسفات المعاصرة ـ كالماركسية والبرجماتية وغيرها ، وهى اعتبار الجانب الباطنى من الشىء متحدا مع ما يظهر منه فالفكرة ـ كما تقول البرجماتية ـ هى ما تشير اليه فعلا ، وما يظهر من متناقضات فى النظام الرأسمالى هو ماهية هذا النظام نفسه كما تقول الماركسية •

والتقاء الجوانب الداخلية فى الشىء (أى الماهية) مع الجوانب الخارجية منه (أى الظاهر) يعطينا الحقيقة الواقعية أو الوجود بالفعل • ومعنى ذلك أن الشىء لا يكون حقيقة واقعية الا اذا عبر عن ماهيته تعبيرا كاملا بحيث كان الظاهر منه هو نفسه الداخلى ، وبمعنى آخر لا يوصف الشىء بأنه حقيقة واقعية الا اذا كان يشمل فى جوفه أساسه وينعدم فيه الافتقار الى شىء آخر أى مايكون ضروريا. والضرورى هو العقلى ومن هنا قال هيجل « ما هو عقلى حقيقة واقعية وماهو حقيقة واقعية عقلى » وهى الفكرة التى أسىء فهمها فقيل انها تبرر الدولة البروسية تبريرا عقليا ، وهذا خطأ لأن الحقيقة الواقعية ليست هى الواقع أو الوجود الفعلى • فلو أننا قلنا عن رجل من رجال السياسة انه ليس رجلا سياسيا حقيقيا لأنه لم ينجز من الأعمال شيئا فاننا فى هذه الحالة نعنى بذلك ما يعنيه هيجل بكلمة الحقيقة الواقعية • فعلى الرغم من أن رجل السياسة هذا موجود فى وظيفته الا أنه تنقصه الماهية التى تجعل منه رجل السياسة على ما هو عليه من الايجاب والفاعلية•

القسم الثالث : الفكرة الشاملة ••

وجهة النظر العامة لدائرة الفكرة الشاملة هى أن جوهر الأشياء عبارة عن فكر ، لكن الفكر له جانبان هما : الذات والموضوع • ومن هنا سنجد أن كل جانب من هذين الجانبين يركز عليه بادىء

ذى بدء تركيزا تجريديا فيوصف الكون أولا بأنه ذات ، ثم يوصف ثانيا بأنه موضوع ، وفى النهاية يرفع هذا الانفصال ، وتوصف طبيعة الكون بأنها الفكر الذى لاهو ذات فحسب ولاهو موضوع فحسب ، وانما هو الذات والموضوع فى آن معا أو هو وحدتهما المطلقة التى تحتفظ فى نفس الوقت بما بينهما من اختلاف • وتنقسم هذه الدائرة ثلاثة أقسام هى : الفكر الذاتى والفكر الموضوعى ثم الفكرة •

والقسم الأول من هذه الاقسام الثلاثة هو وحده الذى يرادف تقريبا كلمة المنطق بمعناها التقليدى ففيه يناقش هيجل أولا منطق الحدود لكنه لا يكتفى بتقسيمها الى حدود كلية وفردية (أو شخصية) كما يفعل المنطق الأرسطى ، وانما يناقش العلاقة بين الكلى والجزئى والفردى ويرى أن هناك رابطة ضرورية تربط هذه الافكار الثلاثة ، أو أنها فى الحقيقة فكرة واحدة لها ثلاث زوايا ، وهى لهذا فكرة عينية لانها تتكون من عناصر ثلاثة (فهى ليست مجردة) وهى موضوعية لأننا لم نخلقها فهى ليست من صنعنا أى عكس مايوصف عادة بأنه ذاتى• ونحن حين نقول عبارة مثل : « زيد انسان » فاننا نعنى بذلك أن هذا الفرد جزء من الانسان وهذه العناصر الثلاثة هى التى تكون طبيعة زيد الحقيقية • صحيح أن الكلى (الانسان بما هو انسان) لا يمكن أن يوجد وجودا فعليا » فهو لا يرى ولا يسمع •• وقوانين الأجرام السماوية ليست مكتوبة فى السماء » كما يقول هيجل • لكن الأصح من ذلك أن نقول ان هذا الفرد الموجود لا يمكن فهمه فهما حقيقيا الا على أنه جزء من كلى هو النوع أو القانون •• الخ • واذا كانت الأشياء الموجودة فعلا هى أفراد تدركها الحواس فان فكرة هذه الأشياء هى التى يدركها العقل حين يلغى الوجود المباشر للشىء فيصل بذلك الى طبيعته العقلية أو فكرته الشاملة •

ويناقش هيجل فى هذا القسم أيضا ما يسمى فى المنطق الأرسطى بمنطق القضايا ويطلق عليه اسم الحكم ، لكن الحكم عند هيجل ليس نشاطا ذاتيا خالصا يجمع بين فكرتين بسيطتين وانما هو تعبير عن خصائص الأشياء • « فنحن حين نقول « هذه الوردة حمراء » أو هذه الصورة جميلة » فاننا نعترف أننا لسنا نحن الذين نلحق الجمال من خارج الى الصورة أو الاحمرار الى الوردة ، وانما نقول تلك هى الخصائص المناسبة لهذه الأشياء » والنبتة ـ كما يقول ـ بنموها من البذرة تقوم بالحكم على نفسها ، أعنى أن تصير شيئا فشيئا فكرتها بأن تحصل على تمام وجودها ونضجها • وهذا المثال يعيننا على أن نتبين أن الحكم لا يوجد فى رءوسنا فقط أو أننا نقوم بتكوينه بفعل ذاتى فننسب هذا المحمول أو ذاك الى الموضوع ، بل اننا على العكس نلاحظ الموضوع فى طابعه النوعى فحسب ، ومن هنا يمكن أن نقول « ان كل شىء حكم » •

ويناقش هيجل بعد ذلك نظرية القياس فى المنطق الصورى ويرى أن القياس أسىء فهمه حين قيل انه مجرد صورة من صور تفكيرنا الذاتى ، ويرى أن القياس فكرة موضوعية كبقية المقولات سواء بسواء • فهو يعبر أيضا عن خصائص الأشياء لأن القياس يعبر عن فكرة مؤداها أن الحد الأوسط يجمع بين حدين قصيين، والصورة القياسية بهذا الشكل هى صورة عامة للاشياء جميعا • فكل موجود هو جزئى يجمع بين الكلى والفردى ، أى ان الجزئية وسيلة أو واسطة بين الفردى والكلى، وذلك يعطينا الصورة

الأساسية للقياس التى تتكون من طرفين يجمع بينهما الحد الأوسط واذا كنا لا نستطيع أحيانا أن نرى ذلك بوضوح فما ذاك الا لأن الطبيعة تعجز عن عرض المقولات المنطقية فى صفائها ونقائها •

والقسم الثانى وهو الفكر الموضوعى لا يعنى أننا خلفنا الفكر وراءنا وانتقلنا من الفكر الخالص الى العالم المادى الخارجى بالمعنى الذى سيحدث فى نهاية المنطق حيث يتم الانتقال الى الطبيعة • ذلك لأننا لا نزال فى دائرة الأفكار المنطقية • فالموضوعية فكر كالذاتية سواء بسواء ، وما يدرسه هيجل هنا هو الفكرة الكلية عن الموضوعية ، أو هو فكرة الموضوع الذى يتشكل فى صور ثلاث هى : الآلية والكيميائية والغائية • والموضوع الذى له طابع آلى تكون فيه العلاقة بين الأجزاء علاقة خارجية ، أما فى الكيميائية فنجد أن الموضوع على العكس تميل فيه الأجزاء بعضها الى بعض بحيث تكون على ما هى عليه بالقياس الى بعضها • والنمط الثالث من أنماط الموضوعية هو العلاقة الغائية وهى وحدة الآلية والكيميائية •

والقسم الثالث هو الفكرة وهى نهاية المنطق الهيجلى وقمته ، وهى فى الوقت نفسه نتيجة المقولات السابقة كلها ، ولهذا فهى تشمل هذه المقولات • ويرى هيجل أن الفكرة هى الفكر وقد اكتمل ، أو هى الحقيقة الموضوعية أو هى الحقيقة بما هى كذلك ، فكل ما هو حقيقى يكون كذلك بالقياس الى فكرته • أو يمكن أن نقول ان الشىء لا يكون حقيقيا ما لم يكن هو نفسه فكرة• واذا سأل سائل وما البرهان على أن الفكرة هى الحقيقة الموضوعية ••؟ لكان الجواب هو أن البرهان على ذلك انما يتمثل فى الاستنباط كله وفى عملية توالد المقولات أو تطور الفكر منذ بداية سيره الى هذه النقطة التى وصلنا اليها • ذلك لأن الفكرة هى نتيجة سير الجدل كله منذ أن بدأنا بالوجود الخالص حتى الآن • ومن هنا فالمراحل التى درسناها حتى الآن وهى الوجود والماهية والفكر الذاتى والفكر الموضوعى ليست مراحل دائمة أو تقوم بذاتها ، ولكن الجدل يكشف لنا عن تطورها وأنها ليست الا عناصر حية فى تكوين الفكرة • ولذلك يمكن أن توصف الفكرة بطرق شتى : فيمكن أن يقال انها العقل (بالمعنى الفلسفى لهذه الكلمة) ، أو هى وحدة الذات والموضوع أو وحدة المثالى والواقعى أو المتناهى واللامتناهى •• الخ • فكل هذه الأوصاف تنطبق على الفكرة لأنها تشمل فى جوفها جميع العلاقات السابقة •

نصوص مختارة من « علم المنطق »

المنهج الجدلى :

« لقد اتخذت العلوم التجريبية لنفسها منهجا خاصا فى دراسة موضوعاتها ، كما كان للرياضة البحته منهجها الذى يتناسب مع موضوعاتها المجردة. وانك لتجد من الفلاسفة من سمح لنفسه بالانزلاق الى تطبيق المنهج الرياضى فى ميدان الفلسفة كما فعل اسبنوزا وفولف وغيرهما.. ولم تكن الفلسفة حتى ذلك الوقت قد اكتشفت منهجها الخاص ، ولهذا فقد كانت تنظر بعين الحسد الى العرض المنظم للرياضة فتستعيره أحيانا ، أو تلتمس العون أحيانا أخرى من منهج العلوم التجريبية أو تلجأ أحيانا ثالثة الى رفض المنهج بصفة عامة• غير أن عرض المنهج الذى يلائم الفلسفة هو عمل من اختصاص المنطق ذاته ، ما دام المنهج هو الوعى بالصورة مأخوذا فى اطار الحركة الذاتية الداخلية لمضمون المنطق ولقد قدمت فى كتابى

« ظاهرات الروح » مثلا لهذا المنهج حين طبقته على موضوع عيني هو الوعي (١) وانك لتجد في هذا المثل أنماطا من الوعي تنسخ كل منهما نفسها حين تتحقق ، ويكون السلب هو نتيجتها وبه تنتقل الى نمط أعلى • ان الأمر الوحيد البالغ الأهمية في البحث العلمي وتقدمه هو معرفة القاعدة المنطقية التي تقول : ان السلب فيه من الايجاب بقدر ما فيه من السلب ، أو بعبارة أخرى : ان ما هو نقيض نفسه لا ينحل الى لا شيء أو عدم بل ينحل بالضرورة الى سلب لمضمونه الجزئي وان هذا السلب ليس سلبا عاما يشمل كل شيء ولكنه سلب معين محدد يلغى نفسه ، ومن هنا فالنتيجة التي نصل اليها تتضمن الجانب الجوهري في التصور السابق الذي خرجت منه والا فلن تكون نتيجة بل شيئا مباشرا •• صحيح أن النتيجة تصور جديد لكنه تصور أعلى وأغنى من التصور السابق ، ومن ثم فهو يتضمنه ويتضمن شيئا أكثر منه • انه اتحاد يشمل التصور ويشمل ضده في آن معا • ومن هذه الخطوط العريضة يتكون نسق التصورات المنطقية بصفة عامة متحررا من أية عناصر أجنبية ترد اليه من الخارج •

ولست أدعى أن هذا المنهج الذي سرت عليه في المنطق أو بالأحرى الذي سار عليه المنطق نفسه لا يقبل الكثير من الاصلاح والتنقيح في تفصيلاته الكثيرة المتعددة ، ولكني على يقين مع ذلك من أنه المنهج الوحيد الصحيح• ويتضح ذلك حين نقول ان المنهج لا ينفصل عن مضمونه. انه المضمون بذاته وما يكمن في هذا المضمون من جدل هو الذي يحركه • وواضح أنه لايمكن أن ينظر الى أي عرض أو شرح علمي أنه عرض أو شرح علمي ما لم يترسم خطى هذا المنهج ويتفق مع ايقاعه •

ولا بد أن نلاحظ أنه طبقا لهذا المنهج فان الأقسام والعناوين والكتب والفصول والأبواب الموجودة في المنطق وكذلك الشروح ليس لها قيمة ذاتية ، فهي لا تدخل ضمن نطاق العلم نفسه ، ولكنها جمعت ونظمت بواسطة تفكير خارجي •

ولو أنك فتحت كتابا من كتب المنطق فسوف تلتقى في بدايته بعبارات مثل : يقسم المنطق قسمين رئيسيين هما نظرية المبادىء ومناهج البحث • ويمكن أن تجد تحت العنوان الأول قوانين الفكر ، ثم يلي ذلك الفصل الأول : التصورات، القسم الأول في توضيح التصورات•• وهكذا. أي أنك ستجد تقسيمات يلقيها الكاتب القاء دون استنباط وبلا تبرير• فالربط الداخلي بينها منعدم اذ يكفي الكاتب جدا حين ينتقل من قسم الى قسم آخر أن يقول: الفصل الثاني، أو لقد وصلنا الآن الى الحكم أو ما شابه ذلك من عبارات •

ان ما يدفع الفكر الى السير قدما هو السلب الذي سبق أن ذكرناه ، وهو السلب الذي تحمله الفكرة في جوفها ، وهو ما يكون الحركة الجدلية الأصلية • ولقد كانوا ينظرون الى الجدل على أنه جزء منفصل عن المنطق ، وهم بذلك يسيئون فهمه ، أما نحن فنضع الجدل وضعا يختلف عنهم أتم الاختلاف •• » •

موضوع المنطق

« •• والمنطق من ناحية أخرى لا يمكن أن يسلم بصور الفكر أو قواعده أو قوانينه لأنها

(١) كما طبقته بعد ذلك على موضوعات عينية شتى وعلى جوانب أخرى من الفلسفة .

تكون جزءا من نسيج المنطق نفسه ، ومن ثم فلا بد من البرهنة عليها داخل اطار العلم ذاته • وليس منهج الفلسفة هو وحده الذى ينتمى الى مضمون المنطق وانما مفهوم الفلسفة ذاتها ، فهو فى الحقيقة نتيجته النهائية • ومن هنا فلا يمكن أن نقدم تعريفا معدا أو جاهزا للمنطق بل على العكس فاننا لا نصل الى معنى المنطق الا كنتيجة أو خاتمة للموضوع كله • أضف الى ذلك أن موضوع المنطق (وهو التفكير أو على وجه الدقة التفكير التصورى) يعالج فى الواقع داخل اطار العلم نفسه ثم يتوالى ظهور معنى هذا التفكير خلال تطور العلم ، ومن هنا لا يجوز لنا أن نسبق هذا التطور ••• وعلى ذلك فنحن لا نهدف من هذه المقدمة على الاطلاق الى تقديم معنى المنطق أو تبرير مادته أو منهجه ، ولكنا نهدف ـ مستعينين ببعض التفسيرات التاريخية المعقولة ـ الى ان نقدم للقارىء وجهة النظر التى سوف ننظر منها الى هذا العالم •

وحين ينظر الى المنطق على أنه علم التفكير بصفة عامة : فقد يفهم من ذلك أن هذا التفكير هو الصورة المجردة للمعرفة ، وأن المنطق يخلو من كل مضمون أو محتوى ، وأن ما يسمى بالعنصر الآخر من عناصر المعرفة ، وأعنى به المادة لا بد أن يأتى من مصدر آخر ••• وأن المنطق على ذلك بوصفه علما مستقلا عن المادة تماما ، يمكن أن يزودنا فقط بالشروط الصورية للمعرفة الصادقة ، ولا يمكن له بذاته أن يحتوى على حقيقة واقعية أو ان يكون طريقا لمعرفة هذه الحقيقية لأن ماهيته الحقة وهى المضمون أو المحتوى تقع خارج نطاق المنطق •

الا أنه لمن العبث أن نقول أن المنطق خلو من كل مضمون ، وانه يزودنا بقواعد التفكير فحسب ، دون أن يذهب الى دراسة ماهية الفكر نفسه ، أو أن يكون قادرا على البحث فى طبيعة هذا الفكر ذاته • لانه ما دام الفكر وقواعد الفكر هما موضوع المنطق ، فان المنطق بهما يحصل على مضمونه : ان له فيهما ذلك العنصر الثانى من عناصر المعرفة وهو المادة التى يهتم بدراسة طبيعتها ذاتها •• » •

التناقض :

« من الآراء المبتسرة التى يقدمها لنا المنطق التقليدى وكذلك خيالنا المألوف أن التناقض فكرة تقل أهمية عن الهوية غير أننا فى الواقع اذا أردنا أن تبقى هاتان الفكرتان منفصلتين وأن نرتبهما، فيجب علينا أن نعتبر التناقض أعمق من الهوية وأكثر منها جوهرية ، لأن الهوية ليست بالنسبة الى التناقض الا تحديداً لما هو مباشر وبسيط ، وهى تحديد للوجود الميت فحسب ، فى حين أن التناقض هو مصدر كل حركة وكل حياة ، والشىء لا يتحرك الا لأنه يحمل فى صميمه تناقضا وقوة دافعة ونشاطا ، بينما العادة الشائعة هى أن ينحى التناقض أولا عن الأشياء الموجودة ثم عما هو حقيقى ، وأن يقال انه لا يوجد قط شىء متناقض ، ثم ينسب التناقض بعد ذلك الى التفكير الذاتى الذى قيل انه يتناقض حين يربط بين الاشياء ويقارن بينها ، ثم قيل بعد ذلك ان التناقض لا وجود له فى الواقع حتى ولا فى التفكير الذاتى ، لأن التناقض لايمكن أن نفكر فيه وبالتالى نظر اليه على أنه شىء عرضى فى كل من الوجود والفكر على السواء ، واعتبر لونا من ألوان الشذوذ وعدم السوية ، أو حالة مرضية بلغت ذروتها ثم سرعان ما تزول •

أما فيما يتعلق بالقول بأن التناقض غير موجو

فاننا يمكن ألا نكترث به اذ لا بد أن يوجد تحديد مطلق للماهية فى كل تجربة وفى كل وجود ، وفى كل تصور على حد سواء • ولقد سبق أن سقنا نفس هذه الملاحظة حين تحدثنا عن اللامتناهى الذى هو التناقض فى دائرة الوجود على أن التجربة اليومية المألوفة نفسها تعلن عن وجود عدد كبير من الأشياء والتنظيمات المتناقضة •• وما فيها من تناقض لا يوجد فى التفكير الذاتى فحسب وانما يوجد فى صميمها نفسها ، وفضلا عن ذلك يجب ألا يعتبر التناقض شذوذا لا يتبدى الا هنا وهناك وانما هو السالب فى تحديده الماهوى • وهو مبدأ الحركة الذاتية التى ليست الا تعبيرا عن التناقض ، والحركة الخارجية التى تدركها الحواس ليست الا الوجود الفعلى المباشر للمتناقض ، فالشىء لا يتحرك لأنه يكون مرة هنا ومرة هناك ، بل لأنه يكون فى نفس اللحظة هنا وليس هنا فى آن واحد ، وهو «هنا» موجود فى وقت واحد • ولا بد لنا من التسليم بالمتناقضات التى أظهرها الجدليون القدامى عن الحركة ، غير أن ذلك لا يستتبع أن الحركة غير موجودة بل يجب بالأحرى أن نقول ان الحركة هى التناقض الموجود نفسه •• » •